

El Pensamiento Político de los Indios en America Latina *

GUILLERMO BONFIL BATALLA

I — OBJETIVOS Y CRITERIOS

Los indios han estado aquí, en esta América mal llamada Latina, desde hace casi cinco siglos, durante todo el periodo que ha abarcado la dominación occidental. Lo nuevo es la forma de su presencia política, aunque ésta no carece de antecedentes. Ahora, en el curso de la última década, ha habido una eclosión de organizaciones políticas que se autodenominan indias o indígenas, o que adoptan el nombre del grupo étnico que representan. Estas organizaciones hablan y actúan en nombre de un sector de la población que se distingue globalmente del resto, aunque internamente presenta contrastes y diferencias muy marcadas. En la esfera ideológica, las organizaciones políticas indias tienden a fomentar una identifi-

* O presente trabalho foi elaborado para introdução de uma coletânea de textos produzidos por participantes de movimentos indígenas na América Latina. A decisão do *Anuário Antropológico* em publicá-lo prende-se à sua importância para o estudo de um fenômeno que, no Brasil, apenas nesses últimos anos começa a ser observado. Embora o Autor procure dar conta do fenômeno prioritariamente em contextos onde as populações aborígenes são demograficamente expressivas, como o México, os países andinos e alguns países da América Central, sua análise não descarta da comparação com países como o Brasil, onde os povos indígenas são minorias não apenas sociológicas, mas demográficas. O Dr. Guillermo Bonfil Batalla é Diretor do "Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e História (CIS — INAH)" do México, tendo sido o organizador do XLI Congresso Internacional de Americanistas (México, 1974), ao tempo em que era Diretor do INAH. É ainda Autor de importantes contribuições sobre antropologia e indigenismo no México.

cación *pan-india*, opuesta a Occidente, que se expresa a través de la *indianidad*. En esta obra se ha reunido un conjunto de textos producidos por las propias organizaciones o escritos por intelectuales indios comprometidos con la causa de la indianidad, a través de los cuales resulta posible entrever la reformulación actual del pensamiento político indio.

Esta antología quiere ser un llamado de atención hacia lo que parece ser el inicio de un nuevo momento en la existencia de los pueblos indios de América Latina, que se manifiesta por su movilización política sobre bases étnicas y se expresa ideológicamente a través de un pensamiento político propio, en formación. Busca estimular la reflexión honesta sobre este proceso, a fin de ubicarlo en el marco de la realidad social concreta, para desentrañar así su significado, sus riesgos y potencialidades.

Para la selección de los textos se han empleado dos criterios básicos. En primer término, se escorgieron documentos de carácter político, entendido éste como proposiciones para transformar al conjunto de la sociedad global de la que forman parte los pueblos indios; quedaron excluidos, en consecuencia, los que se refieren sólo a cuestiones internas de las comunidades. Las proposiciones políticas se hacen a partir del grupo indio en cuanto tal, es decir, son proyectos que se generan sobre el presupuesto de que los pueblos indios son entidades políticas con derecho a participar en las decisiones del Estado. En segundo término, se eligieron de las organizaciones y de los ideólogos que se definen a sí mismos como indios; quedaron fuera documentos sobre la cuestión indígena elaborados por miembros o agencias de la sociedad no india, aunque haya casos en que pretendan hablar a nombre de los intereses indios. Si se incluyen, en cambio, textos de algunos intelectuales que, según la óptica colonizadora, ya no serían verdaderamente indios, aunque ellos afirmen serlo. El estereotipo colonial de lo "indio" implica necesariamente carencias, deficiencias y condiciones generales de inferioridad; si alguien, individualmente, no comporta esos atributos, según la visión dominante "deja de ser indio" y alcanza un rango superior (el de no indio); y si en esa situación mantiene su propia identidad y pretende ser portavoz de su pueblo, la sociedad dominante recurre al expediente de descalificarlo, negando su indianidad y afirmando que esos no son "los verdaderos indios".

Como es de esperar, la mayoría de los documentos políticos indios son de difusión local y restringida; circulan en copias a máquina o en cortas ediciones mimeográficas. Pocas organizaciones, como el CRIC, disponen de publicaciones periódicas regulares con

tirajes relativamente amplios. La colecta de documentos para esta antología no hubiera sido posible sin la cooperación de las propias organizaciones indias y de CADAL (Centro Antropológico de Documentación de América Latina), cuyo responsable, Nemesio Rodríguez, aportó además datos y comentarios que han sido ampliamente usados en este estudio introductorio.

La preparación de esta obra fue parte del proyecto colectivo de investigación sobre "Los movimientos indígenas contemporáneos en México y América Latina" del Centro de Investigaciones Superiores del INAH; se benefició, por tanto, con los comentarios críticos de los miembros del proyecto y los demás participantes del Programa de Estudios Étnicos de la citada institución. Posteriormente recibí críticas y comentarios estimulantes de varios colegas, entre quienes deseo mencionar a Roberto Cardoso de Oliveira, Luis M. Gatti, Stefano Varese y, de manera particular, a Ramiro Reynaga.

II — EL CONTEXTO

Ante las nuevas tácticas de organización de la población india y ante las expresiones de su pensamiento político, la sociedad dominante ha reaccionado con la violencia, el silencio o la incompreensión. Los gobiernos latinoamericanos han actuado frente a los intentos de organización política india según su propio carácter, las condiciones internas de cada país y la coyuntura del momento. En Chile, el gobierno de Unidad Popular tardó demasiado en reconocer las demandas específicas de los mapuche, cuyas organizaciones, sin embargo, apoyaron vigorosamente al régimen;¹ el golpe de estado de 1973 atrajo sobre el pueblo mapuche y sus dirigentes la más sanguinaria represión. En Perú, el presidente Velasco Alvarado decretó la desaparición del indio y lo convirtió, por su firma, en campesino comunero, aunque simultáneamente legisló sobre la reforma agraria tomando en cuenta, por ejemplo, la presencia y las necesidades de los grupos étnicos de la selva. En Brasil se promulgó, en 1973, el Estatuto del Indio, lo que no impidió la construcción de la carretera trans-amazónica ni sus terribles efectos sobre los pueblos selváticos.² Las denuncias de genocidio en Brasil, Paraguay,

1 Mariqueo, Vicente, "El pueblo mapuche", en: *Indiunidad y descolonización en América Latina. Documentos de la segunda reunión de Barbados*. Editorial Nueva Imagen (Serie Interétnica), México, 1979, págs. 137-199.

2 Davis, Shelton H., *Victims of the Miracle. Development and the Indians of Brazil*, Cambridge University Press, Nueva York, 1977.

Colombia y otros países, alcanzaron repercusión mundial. En Nicaragua la dictadura de Somoza se ensañó contra los indios del barrio de Monimbo, más ferozmente — si fuera posible — que con el resto del pueblo nicaragüense. En Guatemala la violencia cotidiana alcanzó nuevas cimas con la matanza de campesinos indios en Panzós. En México, junto a la represión en zonas como los Altos de Chiapas y la Huasteca hidalguense, el régimen del presidente Echeverría alentó directamente la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. En las elecciones de Bolivia, en 1978, fueron registradas tres planillas indias con candidatos a la presidencia y la vice-presidencia.

La política indigenista de los gobiernos latinoamericanos, pese a diferencias nacionales significativas, tiene un objetivo final que es común: la integración de los indios. La constitución de los estados latinoamericanos, debido en gran medida a su origen colonial y a la posterior adopción del modelo de estado nacional napoleónico, no refleja — ni admite — un hecho histórico innegable: el carácter pluriétnico de las sociedades englobadas por esos estados; por eso cabe llamarlos “falsos estados” como lo hace Varese.³ La vocación “integradora” que se expresa en las políticas indigenistas responde, evidentemente, a la necesidad capitalista de consolidar y ampliar el mercado interno, pero va más allá: pretende la construcción de *una nación* en términos (sociales, políticos, económicos, culturales, ideológicos) que se ajusten a los supuestos implícitos de la forma de estado impuesta a partir de la independencia política. En esta empresa no cabe el indio. El estado se asume a sí mismo como estado-nación, pero en la segunda parte de la ecuación sólo incluye a una fracción de la población (minoritaria en muchos países), constituida por los sectores de la sociedad dominante modelados según las normas de la clase dirigente, que se erige como *la nación* a cuya imagen y semejanza deberán conformarse paulatinamente los otros segmentos.⁴ Esta situación, mucho más compleja de lo que es posible esbozarla en los límites de este ensayo, es el telón de fondo indispensable para ubicar en su contexto real a la política indigenista de los gobiernos latinoamericanos y en consecuencia, para comprender las reacciones estatales frente a las nuevas organizaciones políticas indias.

³ Varese, Stefano, “El falso estado: multietnicidad en Perú y en México”, en: *Las etnias frente al estado*, volumen colectivo, Editorial Nueva Imagem (Serie Interétnica), México (en prensa).

⁴ Monsiváis, Carlos, “La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas”, en: varios autores, *En torno a la cultura nacional*, Instituto Nacional Indigenista (SES-INI, 51) México, 1976, págs. 159-221.

El movimiento indigenista latinoamericano, entendido como un cuerpo doctrinario que define y justifica las políticas estatales para los sectores de la población reconocidos como indígenas, cobra cuerpo a partir de 1940, con la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro. En cada país tiene antecedentes que arrancan desde la invasión europea; en su conjunto reclama la herencia de los indigenistas pioneros (como Manuel Gamio en México y el mariscal Rondón en Brasil). Como cuerpo doctrinario, el indigenismo latinoamericano reconoce la existencia del pluralismo étnico y la necesidad consecuente de políticas especiales para los pueblos indígenas. Estas políticas deben ser protectoras, porque se entiende al indio "como un individuo, económica y socialmente débil";⁵ deben tender hacia la incorporación integral de los indígenas en la vida nacional de cada país;⁶ y deben, simultáneamente, garantizar la permanencia y estimular el desarrollo de los aspectos de las culturas indias que sean "positivos".⁷ No pretendo aquí una revisión, por somera que fuese, de las particularidades que tiene la política indigenista en cada país, ni de sus vicisitudes de 1940 a la fecha;⁸ lo que importa destacar es que esos tres objetivos permanecen como fundamentales y permiten definir globalmente las metas explícitas del indigenismo latinoamericano. Y lo que resulta, en consecuencia, es que en los proyectos indigenistas no caben las reivindicaciones étnicas en cuanto tales: se admite (más bien: se denuncia) el pluralismo étnico como un hecho pero no como una solución posible, mucho menos aún como una condición deseable para el futuro. Obviamente, la reacción del indigenismo oficial ante las organizaciones políticas étnicas ha sido, según las condiciones concretas, o el enfrentamiento directo o el intento de manipularlas para sus propios fines.

Hay otro indigenismo: el que practican las iglesias. La iglesia católica mantiene responsabilidades oficiales ante la población indígena en algunos países. En Colombia, por ejemplo, en virtud del

⁵ "Acta final del primer Congreso Indigenista Interamericano" (Pátzcuaro, abril de 1940), LII: Situación social de los grupos indígenas. En: *Actas finales de los tres primeros Congresos Indigenistas Interamericanos*, Comité Organizador del IV Congreso Indigenista Interamericano, Guatemala, 1959, pág. 52.

⁶ *Op. cit.* LIII, Integración de la comunidad indígena como base para promover el desenvolvimiento de los grupos autóctonos, pág. 54.

⁷ *Op. cit.* LXII, Declaración solemne de principios fundamentales, pág. 58.

⁸ El lector que desee una información panorámica sobre el desarrollo del indigenismo en las últimas cuatro décadas puede consultar el libro *Balance del indigenismo*, de Alejandro D. Marroquín. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1972.

Concordato con el Vaticano muchos grupos amazónicos quedaron sometidos a la autoridad eclesiástica, cuyas prácticas distaban frecuentemente de ser "cristianas";⁹ en Brasil hay una división tácita de territorios entre la Fundación Nacional del Indio (FUNAI, organismo gubernamental) y Misiones católicas, según la cual estas últimas actúan en ciertas regiones con las funciones delegadas del gobierno brasileño. Además de agentes católicos hay también misiones protestantes de diversas denominaciones que llevan a cabo tareas de proselitismo en las comunidades indígenas. Mención especial merece, al respecto, el Instituto Lingüístico de Verano que actúa en diez países latinoamericanos con la doble función de evangelizar y estudiar las lenguas indígenas; ha habido frecuentes denuncias en su contra por actividades de espionaje y penetración política, que han presionado para que se prohíba su funcionamiento en algunos países.¹⁰

La esencia misma del trabajo evangelizador, sea cual sea la iglesia que lo lleve a cabo, ha sido siempre etnocida: un atentado permanente, sutil o violento, contra la cosmovisión, las creencias, los hábitos sociales y las formas de organización de los pueblos "paganos" o "gentiles". Esto, sin considerar por ahora el papel que históricamente han desempeñado las iglesias (particularmente la católica) en la América Latina: como arma no siempre espiritual de la conquista, como garante del sometimiento de los colonizados, como poder económico y político, como aliada de las clases dominantes. Las excepciones individuales no cambian el carácter objetivo de la institución.

Ante la reciente movillización indígena ha habido grupos eclesiásticos que no ocultan su participación en ese proceso. Y no se trata solamente de individuos, sino también de organizaciones religiosas de diversos tipos. El CIMI de Brasil ha organizado encuentros de representantes tribales; el Consejo Episcopal Latinoamericano y otros cuerpos colegiados de las misiones católicas han apoyado iniciativas en el mismo sentido; representantes de la orden franciscana intervinieron directamente en la organización de los shuar del Ecuador; el obispo de San Cristóbal las Casas participó en el Primer Congreso Indígena de Chiapas, y los ejemplos podrían multipli-

⁹ Bonilla, Víctor Daniel, *Siervos de Dios y amos de indios*, Bogotá, 1969.

¹⁰ En 1979 la Secretaría de Educación Pública de México denunció el convenio que tenía firmado con el Instituto Lingüístico de Verano, con lo que esta agencia quedó desligada de las actividades oficiales en materia de educación indígena y sin las prerrogativas que le concedía su asociación formal con el gobierno.

car-se. En el orden ideológico ha habido intentos de cambio que tienden a encontrar fórmulas no etnocidas de evangelización.¹¹

El interés de las iglesias por la problemática indígena actual ha sido interpretado por algunos observadores como una intervención solapada de la democracia cristiana europea en la actual coyuntura política latinoamericana¹² y tal caracterización se ha usado, por extensión, para calificar a los movimientos y organizaciones indígenas, que resultarían ser, así, simples productos inducidos por la estrategia geo-política internacional, sin ninguna base ni razón propias. Sin descartar la presencia de intereses ajenos y muy diversos en torno al resurgimiento étnico, la simplificación unilateral del proceso sólo impide su comprensión, lejos de contribuir a ella.

Los partidos y las organizaciones nacionales de izquierda, a juzgar por sus posiciones (o, más frecuentemente, su falta de posición), no han logrado aceptar, ni teórica ni prácticamente, el hecho "movilización política india" — en realidad, no han aceptado un hecho previo: el indio. El discurso de la izquierda ortodoxa, coincidente con la actitud de algunos gobernantes que eliminan a los indios por decreto, subsume a los grupos étnicos dentro de la categoría "campesinado" a la que, por otro lado, se le llega a negar cualquier capacidad revolucionaria propia y se le asigna como único papel histórico sumarse a, y luchar por, el programa político del proletariado. La "línea clasista" en su versión más cerrada, acrítica y frecuente, ha olvidado ya, sin explicar por qué, los intensos debates sobre el problema nacional que ocuparon buena parte de su atención en las décadas de los veinte y los treinta.¹³ En México ningún partido de izquierda incluye en su plataforma o en su programa nada substancial sobre los grupos indígenas; la mayor parte de los documentos ni siquiera los mencionan. Es explicable, entonces, que ante los intentos de organización política de las gru-

¹¹ *Antropología y evangelización. Un problema de Iglesia en América Latina*, obra colectiva publicada por el Departamento de Misiones del CELAM, Bogotá, 1969. También pueden consultarse varias publicaciones periódicas, entre ellas: *Estudios Indígenas*, editada por el Centro Nacional Pastoral Indígena (CENAPI) de México, y *Allpanchis*, revista del Instituto Pastoral Andino, Cusco.

¹² Véanse, por ejemplo, los artículos de Gonzalo Aguirre Beltrán, "El Consejo Mundial de Iglesias y la Declaración de Barbados", y "La democracia cristiana y la antropología", en *El Gallo Ilustrado* (suplemento de *El Día*), México, octubre 16 y 23 de 1977.

¹³ Cf.: *El movimiento revolucionario latinoamericano*, (versiones de la I Conferencia Comunista Latino americana), Ediciones La Correspondencia, Buenos Aires, 1929; especialmente las sesiones 16 y 17, págs. 263-317.

pos étnicos la reacción sea denunciarlos por "divisionistas", "oportunistas", "populistas" o "reaccionarios". No cabe dentro de esos esquemas memorizados pero ajenos a la realidad concreta, que los grupos indígenas tengan algún tipo de especificidad, que planteen demandas propias. No pueden ni siquiera ser aliados, porque, por principio, no se les reconoce legitimidad. Quizás la composición predominantemente urbana de muchos partidos de izquierda y su falta de contacto real con las capas rurales explique en parte su incapacidad para reconocer la realidad; las pocas organizaciones que en algunos países han logrado una vinculación efectiva con la población indígena podrán ayudar a rectificar el rumbo. Valga recordar que la indiferencia y la miopía ante el problema se da incluso en países con abrumadora mayoría de población indígena. ¿Cabe indignarse cuando algún ideólogo o dirigente indio califica a esa izquierda como la otra cara de Occidente, como una expresión más, igualmente enemiga, de la misma sociedad dominante?

El mundo académico, particularmente el de los antropólogos que tradicionalmente se han ocupado de la problemática indígena, ha reaccionado lentamente y en pequeña medida al reto que representa la movilización política étnica para un discurso intelectual que no ha renunciado a su marca de origen colonial.¹⁴ Pocos son los especialistas que han querido entender el significado de las nuevas organizaciones indias; menos, todavía, quienes han aceptado comprometerse con ellas; y muchos, en cambio, los que se contentan con ignorarlas o con estamparlas sin más una etiqueta que las descalifica como objetos legítimos siquiera de investigación. Tampoco en este caso es de extrañar que los intelectuales indios hayan denunciado a las ciencias sociales establecidas y recurran con frecuencia a autores "malditos", excluidos de la academia, ignorados o despreciados por su heterodoxia; pero en cuyas obras, a fin de cuentas, encuentran los dirigentes indios referencias y puntos de apoyo para amarrar su propio discurso ideológico. Hay un motivo de reflexión profunda cuando en momentos de crisis y movilización

¹⁴ Dentro de las escasas obras que abordan directamente el resurgimiento político indio pueden mencionarse: *Indianidad y descolonización en América Latina* (ya citada); *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios*. Proyecto Marandú, prólogo y notas de Adolfo Colombres, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1975; *Hacia la autogestión indígena. Documentos*, compilación, prólogo y notas de Adolfo Colombres, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1977; *Le réveil indien en Amérique Latine*, compilación y presentación de Yves Materne, Les éditions du cerf, París, 1976; "Paroles du mouvement de libération indienne", *Informations et commentaires*, Doc. núm. 23 (edición preparada por J. L. Herbert), Association des Amis de Croissance des Jeunes Nations, Lyon, abril-junio 1978.

política los protagonistas no encuentran en la producción científica reconocida, legitimada, los elementos útiles que sí les ofrece la obra de intelectuales marginales, desechados por la ciencia oficial.

La prensa y los demás medios de comunicación masiva (aquí juzgo a partir de la perspectiva mexicana) tratan el surgimiento de las organizaciones indias, en primera instancia, como curiosidad, como un hecho "folclórico" meramente epidérmico. En otros casos le otorgan acentos heroicos desprovistos de todo contenido político: son estatuas hieráticas, pero todavía vivas, que nos recuerdan *nuestro* glorioso pasado. Las declaraciones de solidaridad con el indio, la simpatía con su protesta, las denuncias concretas que hacen de su situación, también forman parte de algunos cuadros periodísticos, aunque frecuentemente con un marcado tinte amarillista. No faltan, por supuesto, voces airadas que protestan por lo que consideran intentos inoportunos de revivir el espíritu antiespañol, la "leyenda negra", las rencillas superadas por el mestizaje. La noticia es esporádica, manipulada y superficial; la información, incompleta, frecuentemente tendenciosa. Todavía no se toma en serio el asunto.

Pero el asunto es serio. No sólo en América, en el mundo entero, sin distinción de sistemas políticos o niveles de desarrollo, las minorías étnicas (el "problema nacional" o "regional", como se nombra en algunos países) plantean sus reivindicaciones cada día con mayor fuerza, toman la palabra y llegan a convertirse en el tema central de muchos conflictos. Palestinos, croatas, vascos, saharauis, bretones, eritreos, canarios... la lista puede extenderse mucho más: pueblos — detonadores cuyas luchas se imbrican en los problemas centrales de nuestro tiempo. ¿Por coincidencia fortuita? ¿Por manipulación externa? Naturalmente no son conflictos étnicos "puros": en el ajedrez geo-político internacional todo problema es un peón en potencia. Se procura estimular o desviar las luchas, infiltrar los movimientos y las organizaciones, capitalizar, alinear, mediatizar, todo en función de intereses estratégicos a otra escala. Pero esa trama innegable y tenebrosa, ese estira y afloja de un juego ajeno ¿elimina la realidad de los grupos étnicos, de sus demandas y sus conflictos? ¿todo es nada más que una invención norteamericana, soviética o china? El *hecho étnico* está ahí, como una dimensión de la realidad histórica, capaz de aglutinar voluntades, de generar proyectos sociales y alternativas de civilización, de alentar la lucha y la imaginación; ni en lugar ni en contra de otras causas de solidaridad o identificación, sino por su propia historicidad.

III — ¿QUIÉNES SON LOS INDIOS?

El debate académico y político en torno a quiénes son los indios arranca desde el inicio de la dominación europea, cuando se discutió con toda la profundidad que el tema merece si los aborígenes del "Nuevo Mundo" eran en verdad seres humanos o carecían de alma cristianizable.¹⁵ Y la discusión se ha prolongado hasta nuestros días, si bien ya no en torno al alma y la humanidad de los indios; ahora el problema es su definición en términos científicos y políticos: ¿raza?, ¿sentimiento de pertenencia?, ¿clase social? ¿segmento de clase?, ¿campesino con elementos superestructurales distintivos?, ¿nación o minoría nacional?, ¿sector marginado?, ¿formación precapitalista?, ¿casta?

La categoría de indio designa al sector colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial.¹⁶ El indio surge con el establecimiento del orden colonial europeo en América; antes no hay indios, sino pueblos diversos con sus identidades propias. Al indio lo crea el europeo, porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior (desde una perspectiva global: racial, cultural, intelectual, religiosa, etc.; en base a esa categorización de indio, el colonizador racionaliza y justifica la dominación y suposición de privilegio (la conquista se transforma, ideológicamente, en empresa redentora y civilizadora).

La agresión a los pueblos indios, su sometimiento a un sistema de dominio y explotación colonial, no es un fenómeno *natural* ni ineludible. No se trata de un momento necesario dentro de un proceso de evolución universal. La dominación colonial es consecuencia de una etapa concreta del desarrollo capitalista, caracterizada por la reproducción ampliada, la extensión de mercados, la concentración monopólica y otros rasgos del imperialismo. El carácter histórico, no natural, del orden colonial, tiene implicaciones de gran densidad para la comprensión de los problemas étnicos. Porque de una visión natural y acrítica se desprende, por ejemplo, la aceptación del "progreso" (noción ideológica de la burguesía en ascenso como una necesidad immanente universal y, en consecuencia, se justifican las formas más brutales de opresión en nombre de una empresa civilizadora e históricamente progresista. El colonizado, en esta visión, resulta ser un pueblo elegido para ingresar al progreso

¹⁵ Hanke, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Aguilar, Madrid, 1967.

¹⁶ Amplió la definición de indio en "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología* (UNAM), vol. IX, México, 1972, págs. 105-124.

“quemando etapas” que en otra situación debería recorrer, pero que puede evitarse gracias a que otro pueblo más avanzado logra enderezarle el rumbo y acelerar su paso — así sea por la fuerza de las armas y el precio de su eventual extinción biológica o social.

La categoría de indio es supra-étnica, es decir, no hace referencia ni da cuenta de la diversidad de pueblos que quedan englobados bajo el rubro de indios, porque la definición misma (el concepto de indio) parte del contraste con el no indio y esa distinción es lo único que importa, lo que da sentido al ser indio. Los pueblos concretos, las etnias, son todos indios en tanto se les asigna la posición de colonizados; pero en el nivel étnico se distinguen y particularizan: son nahuas, tojolabales, quechuas o shuar.

Para los fines de esta introducción la distinción entre indio y etnia tiene importancia, porque refiere a los problemas de identidad. Uno de los rasgos característicos de la movilización política india actual es su expresa vocación pan-indianista: hay un esfuerzo consciente por estructurar a toda la población india, tanto en el plano ideológico como en la organización. La base evidente de esta identificación pan-india es precisamente el reconocimiento de su condición común de colonizados que comparten por encima de sus diferencias y particularidades étnicas. Ser maya, o aymara, o mapuche, tiene significados concretos diferentes, porque implica participar de comunidades distintas, con lengua, cosmovisión, historia y prácticas sociales diversas; pero ser maya, aymara o mapuche significa también compartir plenamente una condición común: la de indios, es decir, colonizados. Este es el fundamento del proyecto histórico de la indianidad, que, dialécticamente, se cumplirá con la desaparición del indio. La desaparición del indio en tanto colonizado será el resultado de la supresión de la situación colonial, pero no implica la desaparición de las etnias; por el contrario, la muerte del indio como categoría colonial es condición para el resurgimiento de todas y cada una de las etnias sometidas. Es claro, pues, el contenido descolonizador de la lucha pan-india, que significa tomar conciencia de la situación colonial y poner en primer plano la contradicción colonizado-colonizador.

Naturalmente, no es posible separar en la práctica la indianidad de la etnicidad, entendiendo por ésta la ideología de lucha política basada en la conciencia étnica. La indianidad se expresa concretamente en cada grupo a través de sus demandas étnicas; se generaliza a partir de éstas. Si bien se afirma ideológicamente una identidad india, ésta no entra en contradicción con la identidad étnica (tarahumara o quiché, por ejemplo) porque se trata de dos

niveles de identificación diferentes pero imbricados uno en el otro. La descolonización *del* indio se traduce en la descolonización de *las* etnias.

A partir de esta conceptualización de indio, que retomaré más adelante, se comprenderán las dificultades para cuantificar datos que a primera vista deberían ser de fácil acceso. ¿Cuántos indios hay en América Latina y cuáles son sus indicadores estadísticos generales? No es posible dar respuesta satisfactoria a una pregunta aparentemente tan simple. Las cifras censales presentan limitaciones severas. Generalmente el dato diagnóstico más importante que se registra es la lengua hablada; por lo común no se cuenta a los menores de 5 años y hay un ocultamiento tanto por parte del censado como en el manejo de las cifras — se ha hablado, por eso, del etnocidio estadístico. La principal deficiencia de los censos, a este respecto, es que no se plantean como objetivo la cuantificación de los grupos étnicos y no incluyen, en consecuencia, el tipo de información que sería pertinente para identificarlos. A título de simple ejemplo: la lengua propia es, desde luego, un elemento de gran importancia, pero de ninguna manera sirve como un criterio absoluto y menos aún en el contexto de la situación colonial en la que su uso está prohibido o estigmatizado, lo que lleva no sólo a ocultar que se la habla sino incluso a esforzarse por abandonarla realmente, sin que ésto signifique necesariamente la pérdida de la identidad étnica. Así como hay tendencias “idiomicidas”, hay también procesos de recuperación y revitalización lingüística, como los que viven actualmente muchas minorías. Los datos censales tienen, pues, escaso valor para apreciar la magnitud de la población india en América Latina.

Los casi 30 millones de indios de América Latina viven situaciones diferentes. Algunos, los pueblos mesoamericanos y del área andina, son predominantemente agricultores y una parte de sus actividades está vinculada a los circuitos económicos de la sociedad dominante, mediante el intercambio comercial, el trabajo y los salarios. Otros pueblos, en el extremo opuesto del espectro, viven aislados en remotos rincones de la selva; cazan, pescan y recolectan, o practican una agricultura incipiente. Entre ambos polos hay grupos con distintas bases tecnológicas y en grados y formas diversas de articulación con la economía dominante.

El contenido de las culturas *varía* en el tiempo; permanecen los pueblos, los grupos étnicos como sistemas de adscripción en la

organización social,¹⁷ como marcos de identificación y pertenencia básica. El cambio cultural es un fenómeno universal, es la forma de ser de las culturas, no su negación. En el contexto colonial el cambio cultural reviste características particulares determinadas por la condición dominada de las culturas oprimidas: prohibiciones, restricciones, inducción forzosa de elementos ajenos, enquistamiento y aparente inmovilidad como formas de resistencia y sobrevivencia cultural, etc. La discusión sobre el monto y proporción de los elementos "auténticamente indios" (es decir, no occidentales) en las culturas actuales y su uso como criterio para determinar grado de "indianidad", tienen un contenido profundamente colonialista: tienden a negar legitimidad a los grupos étnicos y, por otra parte, responden al estereotipo ideológico según el cual los pueblos no occidentales están fuera de la historia.¹⁸ Sí, los grupos indios que han estado sujetos a la dominación colonial han hecho suyos, de buen grado o por la fuerza, muchos elementos de origen occidental; pero la aculturación no significa desindianización ni pérdida de identidad en términos del grupo étnico. Más aún, como en pasado, muchos de los elementos incorporados a las culturas indígenas se convierten en un momento dado en armas de lucha para la liberación — en primer lugar: el concepto mismo de indio, que hoy se reivindica como bandera de la movilización política.

IV — LA PERMANENCIA DE LOS PUEBLOS INDIOS

La historia oficial y la conciencia de la sociedad dominante, de los herederos del colonizador, conciben al pueblo indio como una entidad esencialmente inerte. En tanto los aparatos de la sociedad dominante no conduzcan alguna acción que directa o indirectamente afecte al indio, éste permanecerá idéntico, igual a sí mismo. La fuerza dinámica es siempre externa y se genera únicamente en el mundo no indio. Nunca se reconoce acción a partir del indio, sólo reacción, respuesta. No se le concede iniciativa alguna. En tanto "otro" y ajeno, el indio vive (actúa) sólo en la medida en que su movimiento incide en el universo del dominador; esas abruptas ir-

¹⁷ Barth, Fredrik, "Introducción", en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, F.C.E., México, 1976.

¹⁸ Cf.: Perrot, Dominique y Roy Preiswerk, *Etnocentrismo e Historia. América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*. Editorial Nueva Imagen (Serie Interétnica), México, 1979.

rupciones (las rebeliones, por ejemplo) aparecen entonces sin lógica propia, discontinua, y aisladas, por lo que sólo resultan comprensibles para el dominador en tanto respuestas a sus propias acciones.

La inercia del pueblo indio es un postulado implícito o explícito del discurso oficial (el indigenismo), recurrente en las imágenes populares y comercialmente manipuladas (el indio resignado, pétreo, inmóvil, eterno e inmutable); un postulado que permea también el discurso académico (el continuum *folk*-urbano, la aculturación y todas las variantes del desarrollismo) y las posiciones políticas prevalecientes en la izquierda (empeñadas en "concientizar"). La consecuencia es simple: si no se actúa sobre el indio, si no se le despierta, permanecerá estático, su trayectoria será un infinito juego de espejos. Para la sociedad dominante, el indio es sólo una variable dependiente; siempre objeto, nunca sujeto de la historia. Porque para la mentalidad colonizadora hay una única historia: la suya — aunque sea una historia refleja, anclada en el contexto metropolitano. La historicidad del indio, entonces, comienza y termina en el seno de una historia ajena; lo demás es nada, pura pasividad, interrupción esporádica por reacciones siempre provocadas.

Pero hay, como apunta Guzmán Böckler, otra historia.¹⁹ Empecinadamente ignorada por el colonizador, no incorporable en su perspectiva, intolerable, esa otra historia, la historia del pueblo indio, da cuenta de la resistencia, de la continuidad y del cambio a partir de los propios grupos colonizados. La imagen se invierte: es desde el mundo indio como se articula la historia, la suya y la del otro. El cambio de óptica lo trastoca todo, impone un nuevo orden, clarifica. La inercia no es tal, sino una tensión permanente, vital (*vital*), para seguir siendo; el "conservatismo" se entiende entonces como una actitud profundamente subversiva, que garantiza la negación radical de la dominación colonial (resisto; luego puedo ser libre).

Al introducir una dimensión política en la visión de los pueblos y las culturas indias, una dimensión que los encuadra en el proceso de dominación y en la dialéctica del colonizador y el colonizado, la rebelión y la resistencia aparecen como momentos de la misma, secular lucha por la existencia.²⁰ El apego a las fórmulas de la tradición resulta tan dinámico, tan activo, como la organización política o la lucha armada, porque todos son mecanismos que en

¹⁹ Guzmán Böckler, Carlos, "Memoria colectiva, identidad histórica y conciencia étnica en Guatemala", en *Las etnias frente al estado*, ya citada.

²⁰ Chesneaux, Jean, *¿Hacemos tabla rasa del pasado?*, Siglo XXI, México, 1977.

última instancia garantizan lo que Abdel Malek ha llamado "la continuidad del pueblo profundo".

En esa perspectiva ¿cómo explicar el cambio? Es obvio que los contenidos concretos de las culturas indias han variado durante los casi cinco siglos de dominación; más aún, muchos de sus elementos son de origen europeo. Luego ¿sobre qué base se puede hablar de continuidad? ¿no es, en realidad, un proceso paulatino de convergencia, una lenta pero firme desindianización que culminará en algún momento con la dilución de las identidades contrastantes en una nueva — la que corresponde a los estados-nación articulados políticamente a principios del siglo XIX? Ni ese destino parece inexorable, ni las situaciones de inserción plena en las formas de capitalismo industrial han demostrado ser condición suficiente para la anulación histórica de las identidades étnicas. A pesar del asedio incessante, los indios siguen aquí.

Determinar las bases de la persistencia de grupos con identidad propia y distintiva es cuestión que recién comienza a explorarse de manera sistemática. La identidad étnica no es una entelequia abstracta, ahistórica; no es una dimensión ajena al devenir social, ni un principio eterno e inmutable. No es tampoco un resultado de voluntades individuales, que surja o desaparezca por un consenso mecánico. La identidad étnica es un fenómeno histórico, una dimensión de la realidad social, con implicaciones y determinaciones profundas. La existencia previa de grupos étnicos no es suficiente para explicarlos hoy, aunque es indispensable. En la base de su persistencia está un hecho que a menudo se deja de lado: la historia ocurre en sociedades concretas, no en abstracto ni en general. Y las sociedades concretas son los sistemas de relaciones en los que acontecen los cambios. Las etnias son sociedades concretas.

¿Cómo, sobre qué bases perduran los grupos étnicos? Con frecuencia se plantean dos factores fundamentales: el *lenguaje* común, que es el pensamiento mismo y constituye un código compartido, un campo semántico elaborado históricamente, según el cual se organiza la comprensión del mundo; y el *modo de consumo* mencionado brevemente por Marx, que particularizaría, por la incidencia de las características étnicas ancladas en lo cotidiano, la culminación del ciclo producción-distribución-consumo.²¹ Lo cotidiano adquiere, en esta perspectiva, una relevancia comunmente inadvertida. En su estudio sobre la cultura oprimida en Haití, Jean Casimir presta especial atención a este punto y señala cómo la

²¹ Stefano Varese, en su artículo ya citado, rescata el concepto de modo de consumo para la caracterización de los grupos étnicos.

existencia de esferas de vida privada que se ubican "más allá de las reglas oficiales" permite crear y reproducir (unido todo al contexto de la dominación) un modo distinto de vida y una visión política alternativa y divergente de la que sustentan los grupos dominantes.²² La continuidad, pues, estaría garantizada como matriz de la diferencia por la existencia de ámbitos sociales en los que las relaciones y los contenidos y significados culturales correspondientes resultan compartidos exclusivamente por los miembros del grupo. La familia, las actividades hogareñas, el uso del tiempo libre, ciertas formas de asociación para el trabajo, la vida ceremonial, ritual y festiva, se encuentran entre las instancias institucionalizadas que permiten una práctica cotidiana diferenciada y, en consecuencia, hacen posible la permanencia de la identidad étnica. Sobre esa urdimbre de relaciones se trama la continuidad de la cultura, el ejercicio del lenguaje, la permanencia del grupo como entidad delimitada y contrastante, las bases que sustentan la noción y la ideología de la diferencia. Para decirlo con las palabras de Agnes Heller:

El hombre nace ya inserto en su cotidianidad. La maduración del hombre significa en toda sociedad que el individuo se hace con todas las habilidades imprescindibles para la vida cotidiana de la sociedad dada (...) Y estos grupos *face-to-face* o copresenciales median y transmiten al individuo las costumbres, las normas, la ética de otras integraciones mayores (...). La vida cotidiana no está "fuera" de la historia, sino en el "centro" del acontecer histórico: es la verdadera "esencia" de la sustancia social.²³

La existencia del mundo privado requiere de un mínimo de recursos que estén bajo el control del grupo étnico. Debe estar presente, en primer término, alguna forma de territorialidad que haga posible el contacto frecuente y regular de los miembros del grupo. La territorialidad puede revestir formas diversas, desde la posesión plena de un territorio claramente delimitado que asegure la subsistencia básica del grupo, hasta la ocupación tolerada de espacios mínimos para el ejercicio de las actividades cotidianas; la memoria histórica de un territorio original desempeña un papel ideológico de primera importancia para los grupos que han visto disminuidos sus espacios como efecto de la dominación colonial

²² Casimir, Jean, *La cultura oprimida de Haití*, Editorial Nueva Imagen (Serie Interétnica), México — en prensa.

²³ Heller, Agnes, *Historia y vida cotidiana*, Grijalvo, Barcelona, 1972, págs. 41 y 42.

— funciona como una “territorialidad simbólica” que ensancha el estrecho ámbito controlado efectivamente por el grupo étnico. Cualquiera que sea su forma, la territorialidad es un requisito para el funcionamiento de las instituciones que garantizan la reproducción de un mundo cotidiano privado y distintivo.

El cambio en el seno de las instituciones de la vida cotidiana no implica rompimiento en la continuidad del grupo, en tanto las nuevas formas y los nuevos contenidos, independientemente de su origen, sean incorporados en la matriz étnica diferencial. De ahí que la dinámica histórica de los grupos étnicos no obedezca mecánicamente a cambios sociales de otra naturaleza, como los que ocurren en el paso de un modo de producción a otro. La interrupción, la suplantación total y definitiva de un ámbito cotidiano distintivo, resulta posible sólo en situaciones extremas en que se cancela la posibilidad del grupo en cuanto tal (genocidio, dispersión atomizada). “La continuidad del pueblo profundo” es más que una frase afortunada; es la expresión de un proceso histórico que responde a complejas interrelaciones entre factores sociales, materiales e ideológicos.

En Latinoamérica han intervenido históricamente otros factores externos al grupo mismo que contribuyen a la persistencia de los pueblos indios. En primer lugar, la situación colonial, cuya estructura misma implica la diferencia y la oposición entre el colonizador y el colonizado. En todos los órdenes (social, económico, territorial, religioso, ideológico, jurídico) la colonización impuso la diferencia y conservó, así, los espacios para la práctica cotidiana propia y reservada de cada grupo. La opresión colonial redujo el universo del indio, le amputó esferas completas de actividad, lo constriñó a la vida de comunidad aislada mediatizando su relación con otras, lo modificó en muchas formas mediante el trabajo, la producción, la evangelización, las enfermedades...; pero la opresión colonial no pudo romper la continuidad del mundo privado, cotidiano, de los pueblos indios. De hecho, muchas de sus imposiciones resultaron en un reforzamiento de la comunidad india, unidad mínima de las identidades actuales.

Salvo en el orden jurídico formal, la situación colonial persiste hoy. El desarrollo de un capitalismo periférico y dependiente que reduce la capitalización interna y condiciona las iniciativas, establece los propios “límites del sistema”: cancela las ilusiones del desarrollismo modernizador generalizado y deja fuera a un amplio sector de la población — en primer lugar a los indios con quienes los sectores dominantes y “modernizados” del sistema mantienen

relaciones de tipo colonial. El caciquismo, el racismo, el carácter "feudal" del trabajo y la explotación económica, presentes en las regiones indias, pueden entenderse como formas vicariales de articulación que permiten mantener bajo control y explotación a la población india que ha quedado más allá de los "límites del sistema". Ese "más allá" significa, en el caso de pueblos selváticos aún no sometidos, una verdadera "otredad" o alteridad en relación con la sociedad dominante. Pero aún en este caso se es indio: un ser susceptible de ser colonizado cuando se aprietan las "fronteras de la civilización". Lo que importa es que la diferenciación étnica sigue cumpliendo una función en la estructura de dominación y, en consecuencia, ésta actúa como factor que demanda el mantenimiento de las identificaciones étnicas contrastantes.

Los "límites del sistema" explican también, en gran medida, por qué se obstruyen cada vez más los caminos de la asimilación individual (la "ladinización", como se le llama en algunas partes; la "desindianización", como convendría mejor designarla), propuestos como alternativa por los sistemas educativos nacionales. La posibilidad de incorporación a las formas de vida de la sociedad dominante "moderna" y "civilizada") está constreñida severamente por los límites de expansión del propio sistema; en la competencia, debido a factores múltiples y obvios, los indios quedan en desventaja. Para un sector creciente de indios instruidos por el sistema educativo nacional, la opción de la incorporación parece cada vez más remota, al mismo tiempo que se presenta la idea del desarrollo étnico como alternativa posible. Volveré sobre este punto.

La densidad histórica de los grupos étnicos, su carácter de fenómenos de larga temporalidad, le confieren a la conciencia de la propia historia una importancia especial. La referencia a un pasado lejano, a un origen común, mitificado en muchas ocasiones, se plantea siempre como base de la legitimidad del grupo. En la condición de dominados, la conciencia de una época anterior de libertad le asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio, un fin ineludible, una temporalidad menor, totalmente incorporable en la larga trayectoria histórica del grupo. Al mismo tiempo, la continuidad del grupo étnico resulta en una lenta pero incesante acumulación de "capital intangible": conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente expropiable, una base creciente de elementos distintivos que posibilitan y fundamentan la identidad.

En resumen, la permanencia de grupos étnicos, con identidades distintivas y contrastantes en la mayoría de los estados latinoame-

ricos, no es un fenómeno residual, un anacronismo inexplicable ni un rasgo de color folclórico sin mayor trascendencia para entender el pasado, interpretar el presente y construir el futuro. Todo lo contrario: la diversidad étnica de nuestros países ha sido y es una dimensión fundamental, sin cuya comprensión plena, con todas sus consecuencias e implicaciones no es posible imaginar un proyecto de futuro capaz de resolver problemas cruciales de nuestras sociedades.

Los pueblos indios poseen una identidad propia que se basa en una práctica social privativa y excluyente; los espacios para ejercer esa práctica han variado en el devenir histórico, desde sociedades completas y libres hasta los ámbitos estrechos de la vida cotidiana; aún estos reductos han demostrado constituir fundamento suficiente para garantizar la continuidad del grupo y la reproducción de la diferencia; el idioma, la conciencia histórica, el "capital intangible acumulado" que constituye la cultura, y un sistema de relaciones y valores que conforman un peculiar modo de consumo dialécticamente relacionado con los modos de producción y distribución, parecen ser los elementos más importantes en los que se sustenta la ideología étnica; la dominación asedia a los grupos oprimidos, los aniquila en ocasiones, pero los requiere como condición de su existencia y, en consecuencia, la acción de sus mecanismos produce simultáneamente el reforzamiento de las identidades étnicas; la historia de los pueblos indios a partir de la invasión europea es la historia de su lucha contra la dominación, continua, incesante, con momentos de resistencia y momentos de rebelión; en este sentido los pueblos indios y sus culturas son, ante todo, *hechos políticos*.

IV — LAS NUEVAS ORGANIZACIONES POLÍTICAS

La información reunida para escribir este ensayo no permite intentar una caracterización de los tipos de organización que existen; de hecho, sobre algunas apenas se tiene la noticia indirecta de que existen, o se cuenta con algún documento aislado que han producido. Sin pretensión de tipificar, pues, pueden presentarse algunos datos que dan idea de la diversidad de situaciones, alcances y orientaciones que hay en el conjunto.

En la grand cuenca amazónica existen intentos de organización que han sido posibles por la intermediación de agencias no indígenas, como el CIMI de Brasil que ha auspiciado varios encuentros intertribales en los últimos años. La continuidad y vigencia de esos

esfuerzos no está todavía suficientemente probada. Otros intentos parecen más consolidados, como las federaciones indígenas de Venezuela, en las que la intermediación externa no es evidente. El caso shuar merece atención aparte: este pueblo aparece en la literatura bajo el nombre de jívaros y todavía hoy se representa como los clásicos reductores de cabezas, pero los shuar del Ecuador han organizado una federación altamente eficiente que les permite canalizar recursos cuantiosos a obras de promoción económica (apertura de pastizales y creación de cooperativas, por ejemplo) y sociocultural (becas, publicaciones diversas, escuelas radiofónicas).

En países con población campesina india, mayoritaria o muy significativa a escala nacional o regional, se encuentran organizaciones de diversos tipos, frecuentemente dirigidas por indios con buena escolaridad y gran experiencia en el trato con sectores diferentes de la sociedad dominante. Hay intentos para organizar partidos políticos indios (en Bolivia y en Perú), pero más frecuentemente los esfuerzos se encaminan a intervenir en luchas concretas para resolver problemas de distinta índole que afectan a los campesinos indios, sin que se haga explícito un proyecto político para el conjunto de la sociedad. El CRIC de Colombia podría ser el mejor ejemplo: desde su fundación encabeza la lucha de los indígenas del Cauca en defensa de sus resguardos y por la recuperación de tierras que les han sido arrebatadas; coordina acciones políticas concretas con otras organizaciones no indias (como en alguna época con la ANUC, Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) y participa en movilizaciones nacionales. El CRIC, sin embargo, mantiene su propia autonomía de decisión política y ha eludido los intentos por instrumentarlo con otros objetivos. Su ejemplo y su línea, expuesta en el periódico *Unidad Indígena*, han tenido efectos en otras organizaciones como el CRIVA y el CRIT. Algo semejante podría decirse de dos organizaciones en Bolivia, Mink'a y Tupaj Katari, cuya capacidad de movilización y consistencia política les permiten incidir nacionalmente y hacer una amplia labor de agitación. No sorprende que todas estas organizaciones sean reprimidas violenta y frecuentemente — lo que incluye el asesinato de dirigentes y seguidores — y conozcan la experiencia de la clandestinidad.

La situación en México presenta características peculiares, derivadas de la compleja circunstancia nacional. El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, con sus correspondientes consejos supremos para los diversos grupos étnicos, se creó a iniciativa y con el auspicio del gobierno federal; esta "marca de fábrica" despertó sospechas y concitó el rechazo por parte de muy diversos sectores. Sin

embargo, la realidad de los consejos supremos dista mucho de ser homogénea: como los hay virtualmente inexistentes y por completo alejados de los problemas que viven los pueblos que dicen representar, los hay también recuperados por sus propias bases y convertidos en vehículos reales de lucha; su futuro no está escrito. La Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües resulta ser un caso de excepción en América Latina, dado que está compuesta por una mayoría abrumadora de maestros y constituye un grupo de presión claramente enmarcado en las agencias educativas oficiales, con todo lo que ello implica de posibilidades y limitaciones.

Amerita mención especial el caso de los tule o cunas de Panamá, por ser el único grupo étnico en países latinoamericanos con el que el gobierno nacional firmó un convenio (la Carta Orgánica de 1925) por el que se legitima jurídicamente su territorio, su cultura y su forma interna de gobierno.

Como se ve, el panorama de las organizaciones políticas indias es muy variado. ¿Puede intentarse una explicación común de las causas que les han dado origen? Se pueden proponer, al menos, algunas hipótesis sobre los factores que actuarían en favor de su eclosión reciente. Aclaro que, aunque algunas de las hipótesis anotadas a continuación son de índole general y por consiguiente serían aplicables a cualquier situación, el esquema está elaborado concretamente a partir de la circunstancia mexicana e incluye aspectos coyunturales de carácter particular.²⁴

Evidentemente el primer factor que explica el surgimiento de organizaciones políticas indias es la presencia de grupos étnicos diferenciados en el seno de las sociedades latinoamericanas. La persistencia de los pueblos indios ha sido tratada en una sección anterior; lo que corresponde aquí es hacer algunas breves consideraciones sobre la naturaleza misma del fenómeno étnico.

Lo primero a reconocer es que los grupos étnicos existen como una dimensión de la realidad social; han estado presentes a lo largo de la historia desde los tiempos más antiguos para los que hay información pertinente y no parecen estar en vías de desaparición, como lo muestra su vigencia actual en las estructuras macrosociales más diversas. Aunque la definición de grupo étnico sea motivo de controversia, esa falta de acuerdo no se refiere a los grupos mismos, sino a su conceptualización. No pretendo aquí dis-

²⁴ He desarrollado con mayor amplitud este punto en "Las nuevas organizaciones indígenas (Hipótesis para la formulación de un modelo analítico)", *Journal de la Société des Americanistes*, tomo LXV, París, 1978, págs. 209-219.

cutir a fondo la cuestión, sino sólo apuntar algunos elementos que deben tomarse en cuenta al reflexionar sobre la dimensión étnica.

La historia, aún cuando sea la historia de la humanidad, de la especie, ocurre en contextos sociales definidos y particulares, en sociedades concretas. En las épocas recientes, cuando se ha intensificado la relación y la interdependencia de las sociedades particulares, tiende a ponerse énfasis en el sistema mundial, en la importancia de los factores "externos" que en mayor o menor medida inciden en los procesos "internos" de cada sistema social particular: nadie puede concebir la historia contemporánea de una nación sin tomar en cuenta la expansión del capitalismo, el surgimiento del imperialismo y la presencia de los países socialistas. No obstante lo anterior y sin desconocer, por lo tanto, la necesidad de ampliar el marco explicativo de los fenómenos sociales, debe admitirse que la historia sigue expresándose en el seno de sociedades concretas y que los cambios ocurren finalmente cuando se transforma uno de esos sistemas particulares (nación o estado). En esta perspectiva, los grupos étnicos son "naciones en potencia":²⁵ unidades capaces de ser el campo social de la historia concreta, en tanto delimitan grupos con un cierto grado de articulación interna, que comparten códigos comunes y una ideología de la diferencia ("nosotros" diferentes de "los otros") que abarca aspectos históricos profundos capaces de justificar la conciencia de ser una sociedad distinta y, en consecuencia, legitiman la lucha política por una autonomía parcial o total.

El sentido de pertenencia (y, por tanto, de diferencia) se funda en las identidades primordiales: la comunidad de lengua, con todas sus implicaciones simbólicas; la comunidad de experiencias vitales, en la infancia y en la práctica cotidiana, que imbuye hábitos y normas cuya articulación conforma y delimita el "nosotros" y que incluso define la relación con "los otros". Estos sistemas de comunicación e interrelación social admiten cambios en sus contenidos sustantivos, sin que tales cambios produzcan rompimiento en la continuidad del grupo — como ya hemos visto.

Conviene insistir, en este contexto en la importancia de la vida cotidiana. Agnes Heller ha propuesto una definición: "La vida cotidiana es la totalidad de las actividades que caracterizan las reproducciones singulares productoras de la posibilidad permanente de la reproducción social".²⁶ La concepción de lo cotidiano como

²⁵ Akzin, Benjamín, *Estado y nación*, F.C.E. (Breviarios: 200), México, 1968.

²⁶ *Op. cit.*, pág. 9.

un primer nivel de integración de las diversas esferas de la vida social y, en consecuencia, como una instancia intermediadora necesaria entre el individuo y la naturaleza, permite plantear su papel tanto en la reproducción social cuanto en la formación de la conciencia de "nosotros". Lo cotidiano como último reducto de prácticas sociales diferenciadas (al margen de las normas impuestas en una situación de dominación) se presenta así como un elemento de singular importancia para entender los fundamentos de la dimensión étnica.

A partir de esta conciencia de formar una sociedad diferente se puede explicar el proyecto político de las organizaciones indias. La constitución de espacios propios se convierte en una demanda irrenunciable; espacios territoriales, económicos, políticos, intelectuales y sociales, que permitan la realización plena de la sociedad nacional que existe potencialmente en todo grupo étnico.

En el caso de los pueblos indios de América, la reivindicación de los espacios necesarios se fundamenta no sólo como proyecto hacia el futuro, sino también como restitución o recuperación de todas aquellas dimensiones sociales que han sido amputadas a estos pueblos a partir de la invasión europea. Luchan por recuperar tierras de las que han sido despojados; formas de organización que están mediatizadas por la sociedad dominante; lenguajes prohibidos y maneras de expresión reprimidas; personalidad propia enajenada; posibilidades de decisión negadas. La larga historia de la colonización, de la ignominia, durante la cual los pueblos indios han resistido o a la que se han opuesto de manera violenta, manteniendo siempre las bases de una sociedad propia y diferente.

La posibilidad de una lucha política étnica se refuerza por la existencia de diversos modos de producción articulados con el modo de producción capitalista dominante. En América Latina el capitalismo se impuso desde afuera y por arriba, en formas desigual y discriminada, y ha articulado en su beneficio modos de producción preexistentes, que no han permanecido estáticos pero que tampoco se han transformado en plenamente capitalistas. Los límites sociales de los grupos étnicos y, en su conjunto, los límites de la población india, coinciden básicamente con estructuras de producción que presentan características no capitalistas: desde los sistemas conceptuales para identificar los recursos del medio natural y asignarles o no valor de uso, hasta las formas de organización del trabajo, las maneras de distribución y consumo y el peso relativo de la producción de autosubsistencia frente a la mercantil. La correspondencia de límites posibilita la movillización política diferenciada

de los grupos étnicos (aunque esa relación no es mecánica, ya que subsisten grupos étnicos aún en sociedades con un modo de producción único). Es importante conservar en mente que se está hablando del grupo étnico; los individuos que participan en relaciones de producción netamente capitalistas (ciertos emigrantes, por ejemplo) pueden mantener una posición política diferenciada (étnica) por la fuerza de la identificación con su grupo, cuyas bases se apuntaron ya. Hay un hecho rotundo: la especificidad de los pueblos indios y de sus relaciones con la sociedad dominante, no puede ser entendida sólo como resultado del modo de producción capitalista; exige tomar igualmente en cuenta las formas concretas de producción y reproducción del propio grupo.

Por otra parte, la diferenciación en el nivel de categoría de *indio*, continúa siendo funcional en las llamadas "regiones de refugio". Tanto en el orden económico como en las demás relaciones sociales, la distinción indio/no indio ("gente de razón") denota posición subordinada y dominante, respectivamente. Tal asimetría se expresa también en la ideología de ambos grupos y conforma, en su conjunto, un sistema que corresponde a la noción de *situación colonial* propuesta por Balandier. Esa estructura de dominación, "atrasada" según los criterios de la ideología desarrollista, resulta necesaria para el sistema debido a los límites de expansión del capitalismo dependiente y al requerimiento simultáneo de mantener bajo control al sector de la población que no participa de las formas (económicas, políticas, sociales) "avanzadas" que caracterizan al sector dominante. El control se logra mediante formas vicariales de hegemonía regional (cacicazgos, etc.) que reproducen la situación colonial. En ese contexto, ser indio no es un problema de recuperación de una identidad perdida sino un hecho de la vida cotidiana que la relación con el no indio se encarga de mantener siempre presente. La situación colonial posibilita también, en consecuencia, la expresión política del indio en cuanto tal.

Al instrumentar políticas especiales para la población india, el Estado reconoce, explícita e implícitamente, que tales pueblos poseen una especificidad diferente de la que se supone para la sociedad nacional en su conjunto. El reconocimiento de la diferencia la legitima, aunque la política indigenista pretenda borrarla: abre la puerta para demandas particulares de la población india y refuerza su identidad distintiva.

En otro nivel, los intentos por capacitar a individuos de las propias comunidades indias para que actúen como agentes de cambio en el marco de la política indigenista, permite que se forme un

sector intermediario de origen indio (maestros, promotores, extensionistas, etc.), el cual queda en posibilidad de instituir sus propias prácticas y crear espacios institucionales reservados para ese grupo (definidos en términos étnicos). Esa tendencia se consolida en la medida en que se obstruyen los canales de ascenso social en la esfera de la sociedad dominante y facilita la integración de una élite india dispuesta a plantear demandas políticas étnicas.

En efecto, el proyecto modernizador del Estado tropieza con obstáculos insalvables que resultan del carácter periférico y dependiente del capitalismo (en países como México) que implica el drenaje constante de recursos nacionales, limita la capitalización interna e incrementa la deuda externa. Hay, pues, límites de la capacidad expansiva de la modernización y del sistema que en ella se finca.

Por otra parte, la acción educativa y los mensajes de los medios masivos de comunicación (comercializados) despiertan sistemáticamente expectativas (modos de vida y consumo) muy alejadas de las condiciones concretas de existencia de grupos mayoritarios de la población, entre ellos los grupos indios. La educación indigenista, por ejemplo, ha tenido siempre como meta preparar al indio para que deje de serlo: facilitar el "pase", la ladinización, la modernización que comienza por devaluar la cultura propia. Los efectos de estas acciones, aunados al deterioro de las condiciones de vida en las comunidades, provocan finalmente el deseo de cambio, sobre todo en las generaciones jóvenes que buscan por la emigración, la educación o cualquier otro camino, el acceso a los niveles y formas de vida que han aprendido a valorar positivamente. El encuentro de ese sector proclive a la desindianización con la realidad de oportunidades limitadas, más difíciles aún de alcanzar debido a la condición desventajosa en que frecuentemente se halla (por deficiente escolaridad, falta de relaciones, ignorancia sobre la mecánica del sistema y sus resortes, etc.) produce frustración y anomia. Pero en tanto fenómeno social y no meramente individual, posibilita dialécticamente otra reacción: la decisión de luchar por espacios y oportunidades propios, exclusivos para la población india. La migración hacia los centros urbanos, considerada frecuentemente como un índice de desindianización, facilita el contacto entre jóvenes procedentes de grupos diferentes, quienes pueden percibir entonces la naturaleza de la condición común de indios y adquirir una conciencia india más amplia y combativa. Se crea entonces una nueva dirigencia india, que tiene además una mayor experiencia en el

trato con la sociedad dominante. El caso de los maestros bilingües en México sirve para ejemplificar esta situación.²⁷

La movilización de la población india es un recurso político potencial, al que se recurre eventualmente en función del juego de intereses dominantes. Cuando se decide echar mano de él, se estimula la organización política sin que importe que se haga sobre bases étnicas. El destino posterior de esas organizaciones auspiciadas, creadas de arriba a abajo, concebidas sólo para su manipulación, no depende únicamente de las fuerzas o los intereses a cuyo servicio fueron promovidas, sino también de las condiciones propias de los grupos en los que actúan y de las circunstancias del momento. En algunos casos, esas organizaciones pueden arraigar: cambian su orientación y se convierten en instrumentos de la lucha étnica. En otro texto he presentado algunas consideraciones sobre lo que ocurre al respecto en México.²⁸

Por último, la organización y la manipulación política de los grupos étnicos sometidos no es un fenómeno privativo de países latinoamericanos. Ocurre hoy en todo el mundo y ocupa la atención internacional. Viet Nam, China, los países árabes, las luchas regionales en Europa, los chicanos y los negros, los nuevos estados africanos, todos saltan a la palestra con banderas no occidentales. La noticia cunde y los encuentros no se hacen esperar: 1974, Primer Parlamento Indígena del Cono Sur; 1975, Primer Congreso Mundial de Pueblos Indígenas, en Canadá, con reuniones preparatorias en Copenhague y en Guyana; 1977, reunión de Barbados II; 1977, Conferencia contra la discriminación de pueblos indígenas en las Américas, en Ginebra, bajo auspicios de los organismos no gubernamentales de las Naciones Unidas; y la lista podría alargarse mucho más. El número creciente de encuentros y reuniones, bajo auspicios muy diversos y en las más variadas condiciones, se convierte en oportunidades para que los representantes de las organizaciones políticas indias intercambien opiniones y experiencias, confronten problemas y estrategias y coordinen acciones en común; permiten, también, tomar conciencia de que las luchas nacionales y étnicas se encuadran en un marco universal en el que los plan-

²⁷ María Eugenia Vargas ha concluido una amplia investigación sobre los maestros bilingües de la meseta tarasca, próxima a publicarse en Ediciones de la Casa Chata. (CIS-INAH), México.

²⁸ "Los pueblos indígenas: viejos problemas, nuevas demandas", en *México, hoy*, volumen colectivo coordinado por Pablo González Casanova y Enrique Florescano, Siglo XXI, México, 1979, págs. 97-107.

teamientos particulares quedan inscritos en la amplia perspectiva de la pluralidad de *civilizaciones*.

Brevemente, los anteriores parecen ser los principales factores que explicarían el surgimiento reciente de organizaciones políticas indias. La relevancia de cada uno de esos factores variará, ciertamente, de un caso a otro.

VI — EL PENSAMIENTO POLÍTICO INDIO

Seguramente hay muchas maneras de leer el discurso político del movimiento indio contemporáneo. Habrá quienes se solacen demostrando con hartas citas la inexactitud de alguna referencia de carácter histórico, o quienes encuentren gran satisfacción en hallar inconsistencias lógicas, simplificaciones y conceptos erróneos; queden a ellos esas tareas. La intención de las siguientes páginas es la de construir, a partir de los propios documentos indios, un esquema general de los fundamentos de ese pensamiento político, de los que resulte un cuadro coherente capaz de dar un sentido general a los puntos específicos que se presentan en los textos originales. Algunas de las ideas que se exponen a continuación no están explícitamente enunciadas en los documentos de las organizaciones indígenas; pero en el análisis del discurso general resultan ser supuestos implícitos necesarios. En otras palabras: el objetivo de esta presentación sintética no es sólo resumir y ordenar las expresiones textuales de los documentos indios, sino, a partir de ellas, buscar la comprensión del discurso general, con sus significados e implicaciones fundamentales.

Personalmente me siento identificado con la causa india y pretendo ser solidario con sus luchas. Comparto el sentido profundo de su proyecto civilizatorio, que considero una alternativa válida frente a la civilización occidental. En las páginas siguientes, sin embargo, no quiero hacer mi discurso sino presentar el discurso político de las organizaciones indias en una forma tal que resulte inteligible para el lector no familiarizado con esta situación; probablemente hago más una interpretación que un análisis sistemático de riguroso corte académico. Procuro, en todo caso, no traicionar el sentido de los propios documentos indios. Intento también que mis opiniones queden claramente distinguidas de las de los propios indios (poniéndolas entre corchetes) pero no pretendo eliminarlas neutralmente, ante todo porque no creo en ese tipo de neutralidad y enseguida porque entiendo que al expresarlas soy solidario con la causa india.

a) *La negación de occidente*

La definición básica del pensamiento político indio está en su oposición a la civilización occidental. El fundamento que legitima un pensamiento propio, no occidental, es la continuidad histórica del pueblo indio. No hay ni hubo conquista, sino invasión. Ante la invasión el indio ha resistido y luchado; su permanencia es la prueba absoluta de que no ha sido conquistado. El mestizaje no es fusión ni conduce a una nueva cultura; las culturas nacionales dominantes son occidentales, expresan al invasor, al colonizador. La única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios; lo demás es occidente — o peor aún, híbrido degradado de occidente.

Se niega a occidente de manera global. El colonialismo y el imperialismo son la forma de ser de la civilización occidental, no un mero momento de su trayectoria histórica. Por eso la lucha contra el imperialismo debe ser la lucha contra occidente y, a la inversa, la lucha contra occidente será necesariamente anti-imperialista. La contradicción fundamental se da entre la civilización india y la occidental; las contradicciones internas de la sociedad dominante no contienen ninguna alternativa histórica real para la civilización india, porque se resuelven en el seno de la civilización occidental. La contradicción indio-occidental plantea el problema y la solución fuera de la civilización occidental. De ahí que incluso la revolución a la occidental, el marxismo y las demás corrientes de pensamiento socialista, sean vistas frecuentemente como insuficientes, ajenas o francamente contrarias: incapaces, por su origen y filiación occidentales, de comprender y plantear adecuadamente el problema de la civilización india.

No hay una sola civilización, como ha pretendido el pensamiento occidental. América tiene su civilización propia, la india, que casi cinco siglos de dominación no han aniquilado; pervive soterrada en el pueblo indio, en su memoria colectiva, en su praxis cotidiana y en la historia recuperable. Se opone globalmente a la civilización occidental a causa de la dominación colonial y neo-colonial. El pensamiento indio expresa esa civilización. Su punto de partida y su desarrollo obedecen a una trayectoria milenaria, dentro de la cual el periodo de la dominación occidental es sólo un interludio, un capítulo, pero de ninguna manera un punto final.

La diferencia entre la civilización india y la occidental no está sólo en el pasado, sino también en el futuro. El mundo indio avanza hacia una forma de sociedad diferente de cualquiera de las que

ha experimentado o postula la civilización occidental, porque parte de premisas distintas y busca otros objetivos.

América es un mundo indio; reconocerlo así es el primer paso hacia la liberación. El destino final de los enclaves occidentales es volver a su cauce, a su propio espacio, como las aguas desbordadas se repliegan después de la inundación. La crisis del imperialismo es la crisis final de la civilización occidental. La negación de occidente no puede ser parcial ni selectiva, sino absoluta, porque cada civilización es un todo coherente cuyas partes se corresponden y refuerzan mutuamente. [La civilización india puede integrar armoniosamente elementos y recursos que posee occidente; pero son elementos de civilización universal, producidos en última instancia por el trabajo de los pueblos colonizados, que son detentados hoy por occidente pero que pertenecen legítimamente a todos].

b) *Pan-indianismo: la afirmación de una civilización*

Se postula que en América existe una sola civilización india. Todos los pueblos indios participan de ella. La diversidad de culturas y lenguas no obsta para afirmar la unidad de civilización; [de hecho, toda civilización (la occidental incluso) presenta esa diferencia interna. El nivel de unidad — la civilización — es más profundo que el nivel de especificidad — las culturas, las lenguas, las comunidades —; la dimensión civilizatoria trasciende las diversidades concretas].

Las diferencias entre las diversas etnias han sido acentuadas por el colonizador, como parte de su estrategia de dominio. Se ha pretendido fragmentar al pueblo indio que comparte una misma civilización, estableciendo fronteras, ahondando diferencias y provocando rivalidades. Esa estrategia persigue un objetivo principal: la dominación, para lo cual busca demostrar ideológicamente que en América la civilización occidental se enfrenta a una multitud de pueblos atomizados diferentes unos de otros [cada día aumenta el número de lenguas que se “descubren”] los cuales, en consecuencia, no pueden tener un futuro propio. Ante esto, el pensamiento indio afirma la existencia de una única y diferente civilización india, de la cual son expresiones particulares las culturas de los diversos pueblos. Así, la identificación y la solidaridad entre los indios, la indianidad, no es un postulado táctico sino la expresión necesaria de una unidad histórica basada en una civilización común, que el colonialismo ha querido ocultar. La indianidad, además, está re-

forzada por la experiencia también común de casi cinco siglos de dominación.

El pasado también se unifica. Los logros de los mayas clásicos se reclaman como parte del acervo quechua [de paso: igual que los franceses afirman su pasado griego]; es la civilización común. Y además del remoto pasado compartido y de la experiencia colonial que los iguala a todos, los indios tienen también un mismo proyecto histórico para el futuro. La legitimidad de ese proyecto descansa precisamente en la existencia de la civilización india, en cuyo marco será posible realizarlo una vez que "culmine el capítulo de la colonización". Civilización propia significa derecho y posibilidad para crear un futuro propio, diferente, no occidental.

c) *La recuperación de la historia*

La descolonización de la historia es un imperativo político prioritario. La historia ha sido escrita y enseñada por el invasor. Es su historia; en consecuencia, es falsa. No sólo son falsos los hechos, también la perspectiva, el punto de vista, el "por qué" de la historia. Hay otra: la del indio. Es al revés, como el momento de la rueda de la fortuna en que se invierten las posiciones. Los héroes de aquella son los villanos en ésta, sus méritos son su oprobio, sus mayores logros el punto más alto de su ignominia. [Estábamos leyendo el libro de cabeza y habíamos aprendido a entenderlo así. De pronto, en su posición correcta, emerge el texto con su "otra" coherencia. El cambio produce vértigo. Hay que enseñarse a leer de nuevo. Hay que volver a descubrir los significados aún de aquello que parecía obvio de tan arraigado. Cualquiera que sea el resultado final, la lectura de los textos indios con la "otra" historia es una experiencia estimulante y saludable, una vacuna infalible contra el dogmatismo].

Si la historia oficial, la del amo, ha sido útil para justificar la dominación, la otra historia debe serlo para alcanzar la liberación. De antemano, en consecuencia, no se valora la objetividad absoluta ni se aprecia la asepsia académica. Por remota que sea debe ser una historia para hoy, útil, militante por la causa india. El mito vale tanto como el documento, la inferencia o la tradición oral. [Los parámetros de la historiografía oficial son inválidos: al negar tajantemente la historia del dominado se rechaza también su manera de estudiarla y se abre la puerta a los historiadores excluidos, marginales y heterodoxos]. El valor de las obras, a fin de cuentas,

se mide en primerísimo lugar por lo que aportan para reivindicar el pasado indio y denunciar la opresión y la mentira coloniales. Esa es la misión que se le reclama a la historia. [Después de todo, esa, pero con signo contrario, ha sido la misión cumplida por la historia oficial].

Hay continuidad y no interrupción en la historia india. El rompimiento, el fin de esta historia, es sólo una invención necesaria del colonizador. Basta con saber mirar: ahí está el pueblo profundo, el mismo, con todas sus capacidades y toda su sabiduría acumulada en milenios. La civilización subsiste. Los vicios y deformaciones que hoy presente serán adherencias occidentales que se limpian con el fuego de la liberación, porque lo esencial está intacto.

El conocimiento de la historia verdadera, propia, es un requisito indispensable y un arma formidable para la movilización política del pueblo indio. Gracias a ella el indio se descubrirá a sí mismo, aprenderá a ubicarse y encontrará su camino. Por eso, rehacer la historia se plantea como una tarea política prioritaria. La solución de todos los problemas importantes requiere el conocimiento de la historia; de ahí la frecuencia de las referencias a la experiencia pasada que se encuentran en estos documentos. Se aprende a ser indio si se conoce la historia verdadera. Aún los desindianizados (mestizos, ladinos, cholos) pueden encontrar su verdadera cara, su rostro indio, si se adentran en la historia. La agresión más feroz del colonizador ha sido despojarlos de su historia, porque sin historia no se es y con una historia falsa, ajena, se es otro pero no uno mismo.

La historia que enseña el amo está impregnada de eurocentrismo. El paradigma es la historia de occidente, postulada como historia universal. Su visión del mundo indio pasado y presente, del futuro del indio, es siempre desde afuera, a partir de occidente; es la historia de "los otros", nunca "nuestra historia". El mundo precolonial entra en la historia del colonizador sólo en términos de su similitud o contraste con la historia europea, no por sí mismo. [Las categorías para representarse y entender un mundo no occidental son las categorías emanadas del proceso histórico de Europa; si ni aún forzando la interpretación cabe la realidad en ese esquema, aquélla será siempre "espécie de", "parecida a" o, en última instancia, "diferente de"; pero la única referencia admitida es la historia de occidente. La historia india, en esa versión, se europeiza, se distorsiona, se enajena; siempre es un apéndice, un complemento o una aberración de la historia verdadera y única: la de occidente. En ese marco se deforma y menosprecia

la civilización india, a la vez que se idealiza y sobrevalora la occidental. Con esa perspectiva no hay futuro propio para el indio, porque la historia precolonial resulta ser tan sólo el preámbulo para llegar, aunque sea tarde, al "banquete de la civilización"].

Las ciencias sociales son a fin de cuentas historia. Todo lo dicho para ésta es aplicable a ellas. Se reclama otra manera de ver, entender y valorar a la sociedad india; una ciencia que no imponga categorías ajenas sino que descubra las propias, las que realmente correspondan y den cuenta de esas sociedades. Se denuncia la ciencia social colonial que vuelve al indio objeto de estudio y sirve sólo para reforzar la dominación.

"Retomar el hilo de la historia" no es volver al pasado para quedarse en él. Es actualizar una historia colonizada, liberarla y construir sobre ella. Es poner fin a un capítulo, cerrar el paréntesis colonial, dar la vuelta a la hoja y seguir adelante. Es un poderoso llamado hacia el futuro.

d) *Revaloración de las culturas indias*

La superioridad de la civilización india no se demuestra sólo en la grandeza de su pasado, que el colonizado ha querido ocultar, sino en las culturas indias actuales, como se revela por contraste con la vida occidentalizada de la sociedad dominante. Se postula una definitiva oposición entre la vida india de comunidad (pueblo, aldea, grupo tribal) y la urbana (occidental, moderna). La superioridad de las culturas indias no puede apreciarse según las escalas de valor de occidente, que privilegian la acumulación de riquezas materiales como criterio para medir "avance", "desarrollo", "éxito" y "felicidad". El verdadero argumento es ante todo moral: se trata de la superioridad ética de la civilización india.

La vida india contemporánea, el mundo comunal, se precibe y se presenta impregnada profundamente de valores esenciales: la solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad, el amor. Estos son valores centrales, piedras fundadoras de la civilización india. De ahí el contraste con occidente, que es egoísmo, engaño, desengaño, apetito insaciable de bienes materiales, odio; todo lo cual prueba la historia y lo comprueba la observación diaria de la vida urbana — reducto y fortaleza de la invasión occidental.

En base a la superioridad moral del indio, se relativizan los logros que reclama occidente, que son principalmente en el terreno material y están contaminados por los fines a los que sirven. En

esa perspectiva es posible revalorar las formas de organización productiva y las tecnologías indias, que compiten y sobrepasan a las occidentales, si se comparan en sus respectivos contextos ético y civilizatorio y no sólo en sus índices de productividad.

Por otra parte, al valorar las fuerzas productivas de los pueblos indios, se insistirá siempre en que no se pierda de vista la situación colonial: el indio ha sido expropiado de sus recursos — la tierra, ante todo — su población ha sido diezmada y sus conocimientos y capacidades, si bien permanecen, no tienen oportunidad de expresarse y desarrollarse en los espacios a que los redujo la dominación. Se afirma la potencialidad de las culturas indias para competir ventajosamente en el mundo actual y para incorporar discriminadamente los avances tecnológicos universales de que se ha apropiado occidente.

Se reconoce que en las comunidades indias se encuentran hoy vicios y conflictos. La razón es clara: son el resultado del dominio occidental, que impone sutil o violentamente sus propias formas degradadas, porque no tiene otras y porque busca así minar las bases morales de la civilización india. Son muchos los documentos en que se denuncia esa penetración y se alerta, particularmente a los jóvenes, contra el peligro de abandonar insensiblemente las virtudes indias, en las que se reconoce una fuerza moral insustituible para orientar y organizar la lucha de liberación; de ahí la importancia que se otorga a China y sobre todo a Viet Nam como ejemplos de pueblos capaces de vencer a la maquinaria de guerra más sofisticada que occidente ha creado, sin más recursos que su fuerza moral y los aportes de su historia milenaria.

Las culturas indias contienen su propio porvenir; existen los recursos sociales e ideológicos que prefiguran la sociedad futura. Los avances alcanzados por la civilización precolonial, en agricultura, astronomía, medicina, urbanismo, artes, etc., son plenamente recuperables; no han perecido, como quiere y proclama el colonizador, sino que subyacen en el pueblo profundo que los reactivará, adecuados al momento, cuando se alcance la liberación.

La tecnología no puede entenderse aisladamente, sino íntimamente ligada a las relaciones entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza. En esa perspectiva también se proclama la superioridad de la civilización india, en la que el respeto y el apoyo mutuos toman el lugar que tienen el egoísmo y la competencia salvaje del mundo occidental, y en la que la naturaleza no se degrada en aras de la productividad.

e) *Naturaleza y sociedad*

Un fundamento central de la diferencia entre la civilización india y la occidental es la concepción de la naturaleza y de las relaciones que establece con ella el hombre en sociedad. Según el pensamiento occidental la naturaleza es enemigo a vencer; el hombre es la cúspide de la escala universal, más alta cuanto más "desnaturalizada" sea la sociedad. El hombre es el amo, el maestro, quien domina a la naturaleza igual que domina a otros hombres y a otros pueblos. En la civilización india el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos y su realización plena consiste en ajustarse armónicamente al orden universal de la naturaleza. El hombre es naturaleza; no domina ni pretende dominar: convive, existe en la naturaleza, como un momento de ella.

Las implicaciones de esta diferencia son profundas y totales. La posibilidad de armonía descansa en el conocimiento de la naturaleza y el contacto con ella. Conocer es desentrañar las leyes del orden cósmico y natural — en el que está incluyendo el hombre —, no para alterarlas y someter a la naturaleza, sino para mejor formar parte del cosmos. Occidente avasalla al mundo natural y, en última instancia, destruye al hombre mismo. Frente a la sociedad de consumo que implica la sustracción desenfrenada, el saqueo de los recursos naturales, se postula el intercambio del hombre con el resto de la naturaleza, su fomento, su constante enriquecimiento. El hombre contribuirá con la naturaleza para su común desarrollo. [El trabajo, entonces, queda entendido como una expresión de la relación armónica entre el hombre y la naturaleza].

En algún momento de su historia occidente perdió el rumbo y el hombre decidió separarse de la naturaleza y apropiársela. La crítica de ese proceso es la crítica del capitalismo, pero en lo más profundo y radical de su contenido, con lo que resultan incluidas en ella las etapas previas que condujeron al capitalismo. También es una crítica de los proyectos revolucionarios de occidente, porque no se concibe la revolución como un atajo para llegar más de prisa a la sociedad de consumo.

En este nivel, el proyecto de la civilización india se presenta construido sobre una concepción diferente del trabajo y de los bienes que por él se extraen o se producen; hay una valoración distinta de lo que se postula como objetivos de la sociedad y de la historia, entre los cuales la acumulación indefinida — no importa cómo se produzcan y distribuyan los bienes — no tiene cabida.

f) La crítica de la dominación

Hay invasión, no conquista. La dominación descansa en la fuerza y la violencia es su signo. Por la fuerza y con violencia: se han aniquilado físicamente pueblos enteros y se han diezmado otros; se han expropiado tierras y recursos; se ha obligado al trabajo esclavo, servil o asalariado; se ha hecho el mestizaje biológico; se han destruido logros de la civilización india y se ha reprimido su capacidad creadora; se han impuesto lenguas, religión y costumbres, al mismo tiempo que se prohíben y persiguen las propias; se ha desindianizado a grandes sectores haciéndoles perder memoria de su propio ser y orgullo de su propio rostro; se ha pretendido rebajar, envilecer y socavar la cultura india. Todo se sigue haciendo.

Los sistemas de opresión y dominación se perciben claramente: colonialismo, capitalismo, imperialismo. La propiedad privada, la mercantilización del trabajo, el orden jurídico, la fuerza pública, la escuela y la iglesia: todo se denuncia como parte de uno y el mismo aparato de dominación.

Hay otra dimensión omnipresente: el racismo. Colorea todas las relaciones entre el indio y quien no lo es. Está presente al cruzarse en la calle, al comprar o vender productos, en el aula y en el templo, para el peón agrícola y para el obrero, en la ciudad o en el campo, en la prensa, en el cine, la televisión, en lo que se da, se pide y se recibe, al hablar y al mirar. No es explotación en abstracto: es explotación del indio, en tanto indio, por indio. Y esa experiencia cotidiana y secular ha echado raíces profundas. En algunos documentos podrán hallarse indicios de "racismo al revés", al afirmarse la superioridad del indio. Sin embargo, no es esa la tónica predominante, sino la denuncia del racismo como ingrediente inseparable de la dominación.

La crítica tiende a ser concreta, en base a hechos particulares del presente o del pasado. No se deriva de opciones intelectuales o emotivas, sino de experiencias vividas, padecidas directamente o guardadas con detalle en la memoria comunal. Hay siempre referencias concretas, no denuncias abstractas.

g) La dinámica de la civilización india

Se reconoce que las culturas de los pueblos indios que han estado largo tiempo sometidos a la dominación colonial incluyen, en diversas proporciones, elementos de procedencia occidental. Al-

gunos de estos elementos son considerados como resultado necesario de la situación colonial. La miseria, el hambre, la enfermedad y las conductas antisociales, no son herencia de la civilización india, sino productos directos de la dominación. Forman parte de una circunstancia temporal (la invasión), pero no cuentan como rasgos constitutivos de la civilización india.

Hay constantes en el desarrollo de la civilización india, que se ubican en los principios éticos de la conducta social e individual; pero hay también, en otros niveles, cambios y transformaciones constantes. El tradicionalismo constituye un arma en la lucha por la supervivencia bajo la dominación colonial, pero no implica ausencia de dinámica o incapacidad para el desarrollo en otras condiciones.

Otros elementos, que también proceden de occidente, corresponden al orden de los logros universales y, en consecuencia, los pueblos indios tienen tanto derecho a incorporarlos como cualquier otro pueblo del mundo. El sistema de dominación colonialista e imperialista ha hecho que tales logros aparezcan hoy como creaciones occidentales, pero su consecución ha sido posible únicamente por la expropiación de riquezas, trabajo e ingenio de los pueblos dominados. Los pueblos indios reivindican su derecho a participar libremente de tales avances en la medida en que sean necesarios y compatibles con su proyecto civilizatorio. La incorporación de estos elementos no es percibida como adición de rasgos extraños, sino como recuperación del trabajo expropiado.

h) La recuperación del mestizo

Uno de los efectos de la dominación ha sido la desindianización de un amplio sector de la población. Este proceso ocurre por la acción etnocida de diversos mecanismos de opresión: despojo de tierras, traslados forzosos, emigración obligada, acción indigenista, educación enajenante, racismo, penetración ideológica, etc. [A cambio de dejar de ser indio no se obtiene nada: se es un "ser ficticio" (Guzmán Böckler)].

La desindianización conduce, ante todo, a una mayor explotación, porque el individuo pierde la protección comunal india y es presa más fácil de los mecanismos expoliadores del mundo dominante. Las formas de resistencia secularmente probadas por los pueblos indios, dejan de tener vigencia para el desindianizado. Su nueva identidad de "mestizo" no ofrece ninguna compensación real.

[La desindianización es, socialmente, resultado de la violencia, aunque individualmente llegue a representarse como una decisión libre].

El mestizo es un indio desindianizado. Por tanto, es un indio recuperable. Varios documentos plantean la necesidad de hallar estrategias para la lucha ideológica que permita al mestizo recuperar la conciencia de su verdadero ser: su ser indio.

Incluso el blanco, no mestizo, puede llegar a ser indio. Habría un proyecto de indianización opuesto al de desindianización.

[Es un problema de identidad, de conciencia — equiparable a la concepción marxista de conciencia de clase, según la cual la conciencia proletaria puede ser alcanzada por cualquier individuo independientemente de su extracción. El proyecto de recuperación del mestizo se funda — como en las clases sociales — en la existencia del indio en sí. El indio en sí se expresa en la práctica de su cultura; su conciencia inmediata incluye la noción de diferencia (por contraste con los no indios), que se justifica ideológicamente a través del mito. El indio para sí se expresa a través de la etnicidad: conciencia étnica inscrita en un proyecto político de liberación, en la que además de la diferencia se reconoce la desigualdad. La indianidad es el momento ideológico actual de esta conciencia del indio para sí. Gracias a la indianidad es posible el proyecto, no sólo de movilización política india, sino también de recuperación del mestizo en tanto indio desindianizado].

1) *La visión del futuro*

Sólo se encuentran dos objetivos comunes en todos los documentos que proponen una visión anticipada de la sociedad por la que lucha el movimiento indio: la persistencia de la identidad y la cultura propias, esto es, el ejercicio del derecho a la diferencia; y la supresión de la estructura de dominación, esto es, la abolición de la desigualdad. Igualdad y diferencia, podría ser su lema. Por lo demás existen diversas posiciones que, para mayor claridad sintética, pueden agruparse gruesamente de la siguiente manera:

La restauración del pasado parte de postular que la sociedad precolonial era perfecta; la invasión vino a interrumpir su desarrollo normal, distorsionando la civilización india. Con la liberación será posible restaurar la sociedad precolonial y seguir adelante, sin la interferencia de occidente. Este proyecto conlleva la necesidad de expulsar a la civilización occidental y a sus agentes, para hacer del

Continente la patria india que siempre (salvo el paréntesis colonial) ha sido.

La posición *reformista* demanda cambios en la relación indio/no indio e indio/estado, sin plantear una transformación radical del sistema imperante. Frecuentemente se entiende como una etapa estratégica necesaria por la correlación actual de fuerzas, en la que caben luchas por objetivos concretos que no se opongan frontalmente a la estructura jurídica vigente y que den, al mismo tiempo, ocasión para reforzar las organizaciones, preparar cuadros y ampliar los sectores movilizandos.

La tesis del *socialismo indio* postula que en los pueblos indios existen los elementos sociales e intelectuales básicos para, liberados de la dominación colonial, crear un tipo de sociedad igualitaria y justa, por lo que no es necesario adoptar modelos occidentales. No se trata de una restauración, en tanto este proyecto acepta la posibilidad y la conveniencia de incorporar en las culturas indias los elementos universales que detenta occidente. Este modelo de socialismo, basado en la existencia de formas de organización, prácticas sociales y valores de la civilización india, servirá para la organización de la sociedad en su conjunto.

El *socialismo pluralista* propone la transformación revolucionaria del modo de producción capitalista para dar lugar a una sociedad socialista, pero demanda que en ella se reconozca la diferencia y haya un trato igualitario para los pueblos indios con su propia especificidad histórica y étnica. Los indios ganan el derecho a la diferencia en la sociedad futura al participar, conjuntamente con otras fuerzas sociales, en la lucha por el socialismo.

Cada uno de estos proyectos implica divergencias profundas o de matiz en el discurso político de las organizaciones indias y en sus estrategias de acción.

j) *Los problemas de clase*

En las organizaciones indias pueden percibirse dos posiciones políticas frente a otras clases subalternas de la sociedad no india y, sobre todo, frente a los partidos y movimientos políticos que actúan a nombre de ellas.

En el contexto de uno de los discursos se pone énfasis en el problema de la dominación colonial y la consecuente oposición entre dos civilizaciones: la invasora occidental y la india sometida a la colonización. Las contradicciones internas de la sociedad dominante

son producto del carácter mismo de la civilización occidental, que no sólo corrompe y destruye hacia fuera sino que se erosiona a sí misma. Las clases subalternas de la sociedad no india forman parte de la civilización occidental y padecen los efectos de su estructura; sus proyectos reivindicatorios, sin embargo, no alcanzan a superar los fundamentos colonizadores de occidente y, por lo tanto, no son capaces de reconocer e incorporar en sus programas políticos las demandas de los pueblos indios, cuya legitimidad niegan cotidianamente con prácticas racistas de diverso orden. En ese marco, la alianza con las organizaciones populares no indias corre siempre el riesgo de someter la movilización india a una dirección ajena, incapaz de aceptar al indio como protagonista de su propio destino, pero eficaz para convertirlo en fuerza de choque y carne de cañón. Cambiar la sociedad occidental es responsabilidad de quienes forman parte de esa sociedad; los pueblos indios están sometidos a ella, pero no son parte de ella, porque tienen su propia civilización — vale decir: su propio proyecto.

En el otro planteamiento se destaca el problema del enemigo común: los indios, al igual que los no indios que constituyen las clases subalternas, están sojuzgados por un mismo sistema que controla y del que se beneficia la burguesía de occidente. En esta etapa se requiere la lucha común, la unión de esfuerzos para vencer al mismo enemigo. La estrategia es de alianza con las clases oprimidas. Al proponer alianza se reivindica el derecho a organizaciones indias; es decir, se rechaza diluir la especificidad de las demandas indias en organizaciones o programas más amplios, con los cuales se puede colaborar estrechamente y luchar en forma conjunta, pero siempre a partir de los programas propios y de las organizaciones indias que los enarbolan. El terreno común para la alianza está dado por la misma estructura de dominación que oprime a unos y otros, aunque se reconocen diferencias en las formas concretas que reviste la explotación del indio.

k) *Las demandas concretas*

Hay problemas recurrentes en la mayoría de los documentos indios, en torno a los cuales se plantean demandas y luchas siempre concretas. Pueden agruparse en los siguientes capítulos mayores:

- i — *Defensa y recuperación de la tierra.* Incluye, según las circunstancias del caso, la reivindicación de territorios ancestralmente ocupados, frecuentemente reconocidos du-

rante el período colonial, de los que han sido despojados; la defensa de tierras comunales, ejidos y resguardos, en peligro de desaparición; la ampliación de tierras para atender la demanda provocada por el crecimiento demográfico; la delimitación de resguardos para grupos tribales de la selva en escaso o nulo contacto con los frentes de expansión de las sociedades nacionales, que corren el riesgo de aniquilamiento; el control y usufructo de recursos naturales de la superficie y del subsuelo; la lucha contra las invasiones ganaderas, extractivas o confines de urbanización; la defensa de las aguas y los bosques. Todos estos problemas tienen como trasfondo, además de las obvias razones económicas, la necesidad de conservar y consildar el territorio étnico que garantiza la pervivencia del grupo y de una cultura en la que la relación con la naturaleza desempeña un papel central.

- 11 — *Reconocimiento de la especificidad étnica y cultural.* Todas las organizaciones indias reclaman el derecho a la diferencia. La cultura, la lengua y las instituciones de cada pueblo, se entienden como razón de ser y de luchar en tanto unidad sociohistórica diferenciada. La defensa del idioma propio, que va desde su reconocimiento oficial hasta su uso en la escuela elemental; la valoración de sus prácticas tecnológicas (en la medicina, la agricultura, etc.) y sociales (organización familiar, trabajo comunal, relaciones interpersonales, etc.); la vigencia de sus sistemas ideológicos (mitos, cosmogonías, valores); la reivindicación de su historia; todo, en fin, lo que constituye la especificidad étnica, es motivo de planteamientos políticos concretos. Un espacio relevante lo ocupa la lucha en favor de los sistemas propios de autoridad y representación. En general, las nuevas organizaciones políticas indias evitan enfrentamientos con las autoridades tradicionales y buscan, en cambio, el reconocimiento de éstas por parte del estado — si bien, al mismo tiempo, las desplazan paulatinamente del plano de la conducción política frente a la sociedad dominante. Es clara la intención de muchas estrategias orientadas a la formación de cuadros indios que manejen los conocimientos y la tecnología occidentales, a fin de que lleguen a conducir directamente todos los planes de acción instrumentados

para la población indígena; la formación de maestros, agrónomos, médicos, abogados y especialistas de todo tipo, surgidos de las propias comunidades, es una demanda generalizada y creciente.

Las denuncias se refieren siempre a los agentes concretos de la dominación y el etnocidio. El acaparamiento de tierras, las formas de servidumbre y la introducción de costumbres ajenas que impone la iglesia católica en nombre de una educación cristiana, son el centro de los problemas en algunas regiones; en otras es la actividad del Instituto Lingüístico de Verano, o de otras misiones protestantes que pretenden dividir a las comunidades y a las que se acusa de espionaje y penetración imperialista; en ciertos casos, son los programas de explotación económica de zonas indias, frecuentemente en beneficio directo de grandes empresas trasnacionales; en muchos, en fin, se denuncian las prácticas de los organismos indigenistas oficiales y de los sectores nacionales que forman los frentes de contacto y penetración.

- iii — *La igualdad de derechos frente al estado.* Hay una denuncia permanente de la discriminación contra el indio, que resulta evidente en sus relaciones con el estado. Los servicios públicos, cuando existen, son mínimos y de ínfima calidad; con frecuencia se obliga a las comunidades a trabajar gratuitamente para construir caminos, escuelas y otras obras públicas — lo que no se impone a otros sectores de la población no india. De los presupuestos destinados a programas indigenista, sólo una proporción residual llega de alguna forma a las comunidades, mientras la mayor parte desaparece en los vericuetos de la burocracia. El aparato judicial actúa siempre en forma parcial: los crímenes y abusos contra el indio pasan desapercibidos o se cobijan y protegen; las faltas del indio, en cambio, aún las que frecuentemente se le imputan sin base alguna, se castigan en demasía. Las autoridades locales casi nunca son indias, incluso en donde los indios constituyen la abrumadora mayoría; la imposición de funcionarios extraños, ligados frecuentemente a las oligarquías regionales, inclina todavía más las balanzas en perjuicio del indio, obstruye el ejercicio de sus derechos y los sujeta a formas adicionales de dominación y dependencia.

- iv — *Contra la represión y la violencia.* Si algo define la relación de la sociedad dominante con el indio, es la violencia. Despojo, asesinato, violación, cárcel, imposición y prohibición de cualquier cosa por la fuerza; ese es el tono cotidiano de las relaciones. Se denuncia que el expediente inmediato del que se echa mano para disolver cualquier conflicto es la violencia: emboscadas, incendio de aldeas y sembradíos, secuestros, torturas, masacres. La protesta surge siempre teñida de sangre: fue el hacendado, el alcalde, el ejército, los matones a sueldo, la policía, los comerciantes, los caciques...

Particularmente los dirigentes, activistas y seguidores de las nuevas organizaciones políticas indias están siempre amenazados por los aparatos represivos locales o nacionales. Esto ha dado lugar a la creación de tácticas defensivas cuya eficacia descansa, en primer término, en el resplado y la solidaridad de la población india.

Está surgiendo una pléyade de nuevos héroes cuya memoria se conserva celosamente y en cuyo nombre se llama a la lucha.

- v — *Contra la "planificación familiar".* Se denuncian y reclazan todos los programas que buscan limitar el crecimiento demográfico de los pueblos indios, bien sea mediante campañas abiertas o por medidas solapadas de esterilización. El peso demográfico de la población india se percibe como un poderoso recurso que debe incrementarse y todas las estrategias imaginadas por la sociedad dominante y/o el imperialismo para reducir su crecimiento aparecen como intentos de debilitamiento o aniquilamiento de los pueblos indios.
- vi — *Turismo, artesanías y respecto a las expresiones culturales indias.* La "folklorización" de las culturas indias se denuncia como un nuevo intento de penetración y explotación y como una muestra más del racismo imperante. El uso de las regiones indias como centros de atracción turística, la comercialización de sus artes (convertidas en artesanías mal pagadas) y la banalización de su música, sus danzas y sus ceremonias en interpretaciones deformadas para consumo de un público no indio, representan, por una parte, formas de explotación económica a costa de las culturas indias pero sin beneficios reales para los pueblos indios; por otra, ponen en evidencia el

nulo respeto que se tiene por la civilización india y se constituyen en un atentado que pretende castrar a las culturas indias e inutilizarlas como armas de lucha y resistencia.

VII — PERSPECTIVAS

¿A dónde va la movilización política india? ¿Qué expresa? Es claro que la lucha de la población india no se agota — ni siquiera se explica como tal — en el terreno económico; en ese plano y dentro de una perspectiva global los problemas indios son estructuralmente asimilables a los que padece cualquier sector rural, (salvo el caso de grupos aislados en la selva, que estarían en un momento previo del proceso histórico de dominación). En este terreno, nada, salvo particularidades que revelan una más brutal explotación, fundamenta que se active una identidad diferente capaz de estructurar demandas propias y distintivas; antes al contrario, la igualdad bajo la opresión supondría que se anularan las particularidades en beneficio de una conciencia de clase que identifica al indio con el no indio, ambos explotados. Como se ha visto, esa condición común se reconoce por muchas organizaciones como razón para establecer alianza, pero nunca implica que el programa político indio se resume en las demandas de clase — no, al menos, en *las actuales* demandas de clase, tal como las formulan los partidos políticos.

No es posible entender el llamado problema indigena sin introducir en el análisis la dimensión *nacional*. El contenido profundo de la lucha de los pueblos indios es su demanda de ser reconocidos como *unidades políticas*. No importa cuales y que tan grandes sean las diferencias entre las diversas organizaciones: todas, implícita o explícitamente, afirman que los grupos étnicos son entidades sociales que reúnen las condiciones que justifican su derecho a gobernarse a sí mismas, bien sea como naciones autónomas o bien como segmentos claramente diferenciados de un todo social más amplio. *Esa es la razón de la lucha india*. Todo el discurso político de las organizaciones indias apunta hacia esa dirección.

Es claro que las perspectivas varían de país en país en función de varios factores. El hecho de que once de los 391 grupos lingüísticos aquí considerados para análisis cancelen una población de más de un cuarto de millón de hablantes cada uno, y que en su conjunto representen el 73 por ciento del total de hablantes de lenguas indoamericanas, en tanto que más de 200 grupos no cuentan siquiera con mil hablantes, dice mucho sobre la diversidad de situaciones. Es obvio que los problemas y los proyectos políticos de

grupos que representan en su conjunto el 0.2 por ciento de la población nacional (caso Brasil) habrán de diferir de los que se plantean los pueblos indios cuando, como en Bolivia, Guatemala o Perú, constituyen la mayoría absoluta. Grandes pueblos campesinos, herederos de las altas civilizaciones precoloniales, totalmente articulados a la economía capitalista, que cuentan con sectores diferenciados en su propio seno y que mantienen relaciones constantes con el mundo urbano nacional e internacional, están en principio mejor ubicados para generar cuadros y organizaciones propias que alcancen visibilidad e incidencia en la vida política de los estados de que forman parte.

La debatida presencia de burguesías indias más o menos conformadas estaría desempeñando un papel innegable en la activación de la etnicidad y la indianidad de sus respectivos pueblos. En todo caso, el futuro de tales burguesías no está escrito; su capacidad o su incompetencia para manipular exclusivamente en su beneficio el problema nacional dependerá de condiciones concretas que no son las mismas en todas las situaciones. Finalmente, la existencia de esos sectores no resta legitimidad a las luchas nacionales de los pueblos de los que han surgido.

La movilización política india es un hecho; lo que está en juego son las opciones estratégicas que finalmente habrán de guiarla. En esto, la experiencia de las propias organizaciones indias será la piedra de toque. El eco que encuentren en sus propios pueblos y en la sociedad nacional dominante; la aceptación de sus demandas por parte de las clases subalternas no indias, que determinará la posibilidad de alianzas en base al respeto a la diversidad; la agudización de contradicciones y conflictos por la expansión capitalista, son todos factores que contribuirán a determinar en los próximos años el desenvolvimiento de las luchas políticas indias.

En un nivel más profundo se encuentra la presentación de una alternativa de civilización que se afirma viva y vigente. Es en ese contexto de civilización donde, por encima de sus particularidades, todos los pueblos indios de América están esforzándose por construir una opción diferente. Una opción para ellos, en primer término; pero en última instancia una alternativa para el conjunto de las sociedades latinoamericanas. La reflexión política y filosófica sobre este tema la han iniciado ya los intelectuales indios. Ante el pensamiento indio sólo cabe establecer un diálogo real; negarlo es empecinarse vanamente en prolongar cinco siglos de dominación colonial.

Tlalpan, D.F., diciembre de 1979.